FONDAZIONE JULIUS EVOLA

WALTER HEINRICH

SUL METODO TRADIZIONALE

PICCOLA BIBLIOTECA DELLA TRADIZIONE N. 2

FONDAZIONE JULIUS EVOLA

WALTER HEINRICH

SUL METODO TRADIZIONALE

PICCOLA BIBLIOTECA DELLA TRADIZIONE N. 2

Titolo dell'opera originale:

Uber die traditionelle methode
Salzburg, 1954

Traduzione di:
SILVIA WIESEL

Walter Heinrich

Nato l'11 luglio 1902 ad Haida in Boemia, ha studiato dottrine politiche sotto la guida di Othmar Spann a Vienna ed ha ottenuto la libera docenza presso l'Università della stessa città. E' stato ordinario di economia politica all'Alta Scuola di Economia Internazionale di Vienna, della quale è stato anche Rettore.

Per effetto della sua formazione ispirata alla dottrina della totalità, le opere specialistiche di economia politica dell'Heinrich sono fortemente sociologiche e le sue opere di scienze sociali sono filosoficamente impostate.

Della serie delle sue pubblicazioni citiamo: «Fondamenti di una dottrina generale della crisi»» (Jena 1928), «Il Fascismo» (Monaco 1932), «L'origine degli Stati» (Jena 1934, 2ª edizione), «La questione sociale» (Jena 1934), «Politica economica», tre volumi (Vienna 1948-1952), «Uomo ed impresa» in Annali per l'Economia Nazionale (Stoccarda 1952), «Le funzioni sociali dell'artigianato» (Berna 1953), «L'Occidente ha una sua idea?» (1957), «Illuminazione e liberazione nel Vedanta, in Meister Eckhart e in Schelling» (1962); «Formazione ed economia. I dioscuri del presente» (1966), «Politica della economia aziendale» (1967).

Ha inoltre edito «La totalità in filosofia e in economia. Scritti in onore di Othmar Spann per il suo 70° compleanno» (Vienna 1950) con il contributo di W. Heinrich «sulla dottrina del comportamento come indicatore per le scienze e la cultura».

Numerosi gli scritti in collaborazione con altri studiosi e i saggi apparsi sulle riviste.

NOTA

All'opera di Walter Heinrich «L'Occidente ha una sua idea?», Evola ha dedicato lo scritto dallo stesso titolo, che, apparso nel 1959, costituisce ora il capitolo 23 dell'opera «Ricognizioni».

Il saggio dello Heinrich, del quale si pubblica qui di seguito la traduzione, è citato da Evola ne «Il mistero del Graal», in nota all'epilogo.

PREMESSA

Con questo breve saggio dello scrittore austriaco Walter Heinrich diamo il via, come avevamo già da qualche tempo preannunciato, alla pubblicazione di una serie di testi di ispirazione tradizionale. La nuova collana che prende il nome di «Piccola Biblioteca della Tradizione» si affianca con una diversa veste tipografica alla raccolta dei quaderni di testi evoliani che andiamo ristampando da anni. Con essa ci proponiamo di far conoscere al pubblico italiano opere non voluminose, ma sicuramente significative, apparse nell'ambito degli studi tradizionali nel corso degli ultimi decenni: a tale scopo la nostra scelta cadrà su opere inedite o comunque difficilmente reperibili nel nostro paese, per assolvere nel migliore dei modi a quello che è il nostro impegno primario e la nostra finalità essenziale di «riaffermazione e difesa dei valori di una cultura conforme alla Tradizione».

Il tema che viene qui trattato, quello del «metodo tradizionale», è della massima importanza per chi voglia accostarsi, senza pregiudizi o velleità demolitorie, alle fonti della sapienza primordiale. L'idea di fondo è che, oltre le due forme di conoscenza proprie dell'uomo ordinario, cioè quella filoso-

fica e quella scientifica, le sole di cui sia al corrente la quasi totalità dei nostri contemporanei, ve n'è una terza che le sopravanza di gran lunga e per coerenza di presupposti e rigore metodologico, e per la validità dei risultati: è quella che per via della sua origine possiamo denominare «Conoscenza Iniziatica». Come ogni forma di conoscenza essa porta all'acquisizione di un sapere ben definito, adopera un suo linguaggio specifico e utilizza un preciso metodo di indagine che Evola ha suggerito di chiamare «metodo tradizionale». L'oggetto del saggio che qui presentiamo è appunto questo metodo, così come è stato applicato da alcuni tra i più autorevoli rappresentanti della Tradizione in Occidente, e cioè Friedrich Wilhelm Schelling (1775-1854), Johann Jacob Bachofen (1815-1887), René Guénon (1886-1951), Julius Evola (1898-1974) e Leopold Ziegler (1881-1958) (1).

Possiamo cogliere meglio la peculiarità del metodo tradizionale, e la sua intrinseca efficacia, confrontandolo con i metodi propri alle altre due espressioni del sapere profano.

Nel caso della filosofia (naturalmente ci riferiamo alla filosofia nel significato che essa ha assunto nel mondo moderno, in particolare da Cartesio in poi, di ricerca razionale fine a sé stessa, e non nella sua accezione originaria di premessa o avviamento alla saggezza tradizionale) il soggetto procede attraverso il metodo dialettico-speculativo: il conoscere è il risultato di un procedimento discorsivo, per cui si parte da alcuni enunciati che si assumono di assoluta evidenza,

e si prosegue con una serie concatenata di argomentazioni logicamente ineccepibili, fino a giungere per via deduttiva a esporre un pensiero complesso che spiega e chiarisce a sé stesso il mondo; la conclusione è la creazione di un «sistema» che si presenta quale interpretazione globale della realtà. Lo strumento adottato è dunque quello della ragione soggettiva, ma per il fatto che questa costituisce una facoltà individuale, cioè strettamente associata alla coscienza del soggetto pensante, un tale sapere non supera mai la soglia dell'opinabile e del relativo. La conoscenza finisce per frazionarsi e dissolversi in una molteplicità di sistemi filosofici che restano l'uno in conflitto con l'altro e non lasciano minimamente intravedere la possibilità di pervenire a una verità assoluta, universalmente accettata (2).

Nel sapere scientifico il metodo usato è quello empirico: il soggetto parte dall'osservazione diretta della realtà, così come gli appare nel suo aspetto «fenomenico» o «fattuale», poi rielabora i dati raccolti e li aggrega attorno a delle ipotesi di partenza, formulando infine delle generalizzazioni empiriche che hanno solo un valore probabilistico e del tutto contingente. Ancor più che quella filosofica, la ricerca scientifica produce sempre risultati parziali e frammentari: le teorie che vengono di volta in volta avanzate sono costruzioni soltanto ipotetiche che non forniscono mai delle spiegazioni definitive o delle certezze incrollabili.

Nella conoscenza iniziatica (3) si fa appello innanzitutto alla capacità del seggetto di

operare un processo attivo di trasformazione interiore, di mettere in atto un vero e proprio mutamento di stato, come suol dirsi nella terminologia tradizionale, nell'intento dichiarato di attivare «correnti» e forze che sono al di là dell'io puramente umano. Il fine è quello di rendere concreta la possibilità di arrivare a percepire l'essenza stessa delle cose, la realtà metafisica o «noumenica» che trascende il dominio del manifesto e del visibile, attraverso l'intervento di una facoltà che nelle dottrine tradizionali è definita «intuizione intellettuale».

Qui entra in questione il metodo tradizionale come tecnica gnoseologica che si avvale fondamentalmente di due strumenti: il mito e il simbolo. Il primo non è soltanto il frutto dell'immaginazione poetica degli uomini viventi in civiltà sacrali, quanto la traduzione in leggenda o racconto fantastico di vicende ed esperienze di natura spirituale, che rivivono trasfigurate nella narrazione mitica e si propongono come un modello fisso e costante per coloro che tali esperienze vogliano ripetere. In tal senso esso rappresenta un'approssimazione a ciò che è anteriore e superiore alla storia, trascina l'individuo oltre il temporale e l'effimero, sollecita un'apertura verso il mondo dei valori perfetti e immutabili, restituisce il senso perduto dell'eternità, riporta a quella dimensione dell'infinito in cui la vita del singolo si arricchisce di un significato cosmico e sovraindividuale.

Il simbolo, d'altra parte, rinvia a una realtà ontologica, a un archetipo che esso racchiude e manifesta al contempo; la sua caratteristica principale consiste nel fatto d'essere un veicolo di trasmissione immediata di verità primordiali che si comunicano direttamente alla coscienza dell'iniziato a prescindere da ogni operazione logica e da ogni sforzo mentale; esso svela, con immagini desunte dalla realtà sensibile, significati nascosti nell'interiorità dell'essere, apre spazi immensi e possibilità illimitate, riaccende sensazioni perdute nell'oblio della nascita fisica, ricongiunge l'io alla totalità del creato, il particolare all'universale, l'umano al Divino.

Si può dire che col mito l'uomo si sforza di vincere il tempo e la storia, laddove col simbolo egli opera per superare lo spazio e la forma: entrambi gettano un ponte verso l'incondizionato, verso quel Grande Mistero che nessun linguaggio potrà mai riuscire a esprimere, nessun pensiero potrà mai riuscire a cogliere.

(1) Leopoldo Ziegler, filosofo, nacque a Karlsruhe il 30 aprile 1881 e morì a Überlingen il 25 novembre 1958. Fu discepolo di Arthur Drews e prese le mosse dalla filosofia di Eduard von Hartmann. Concepì l'idea di una religione al di sopra della questione di Dio cercando di inserire in questo senso le dottrine del Buddhismo. In seguito rivolse la propria attenzione alla tradizione cristiana, che volle interpretare come espressione di una tradizione generale umana ed integrale. Al centro del suo pensiero filosofico si manifesta, sotto l'influsso die Boehme, Baader e Kierkegaard, una metafisica speculativa dell'Uomo Universale.

Opere principali: La visione del Mondo di Eduard von Hartmann (1910) Mutamento delle figure divine, 2 volumi (1920-1922), Il Buddha eterno (1922), Il sacro impero germanico, 2 volumi (1925), L'ultima epifania di Apollo (1937), Il divenire dell'uomo, 2 volumi (1947), La nuova scienza - universitas aeterna (1951), la dottrina dell'Uomo Universale (1956), La filosofia attuale e presentazione del proprio pensiero filosofico (1923).

(2) Il punto più alto a cui possa giungere la filosofia è la c.d. dottrina delle idee, elaborata da Platone (che è tra l'altro uno dei più grandi Maestri della Tradizione nel mondo classico). Non a caso un filosofo moderno, Alfred Whitehead, pur senza avvertire tutta l'importanza della sua affermazione, ha sostenuto che l'intera storia della filosofia può in fondo essere considerata come una serie di postille critiche alla dottrina platonica.

(3) La religione può in sostanza essere considerata un'esteriorizzazione e per così dire una cristallizzazione in dogmi di fede e principi morali di questa stessa Conoscenza. Su quella che è la distinzione ben nota agli studiosi tradizionalisti fra exoterismo (religioso) ed esoterismo (metafisico e iniziatico) cfr. Julius Evola, L'Arco e la Clava, cap. XI: Sul concetto di iniziazione, pp. 93-114; René Guénon, Introduzione generale allo studio delle dottrine indù, cap. IX: Esoterismo ed exoterismo, pp. 134-141.

«SUL METODO TRADIZIONALE»

Il metodo tradizionale va a finire nel tradizionalismo. Esso perciò, per quello che riguarda i contenuti e le conoscenze a cui giunge ed i modi di procedere, su cui si fonda, è ancora meno neutro dei metodi affini nella filosofia e nella scienza, e cioè della dottrina delle idee e di quella della totalità.

Con la dottrina delle idee il metodo tradizionale ha affinità perché anche essa insegna «l'Interferenza tra sovrastoria e storia» (J. Evola), con la dottrina della totalità perché tutte le tradizioni particolari e le loro manifestazioni di vita sono parti di una Tradizione universale (R. Guénon e L. Ziegler).

Il metodo tradizionale è poco neutro perché conduce a conseguenze di vasta portata per la conoscenza della società umana, delle culture e della storia dell'umanità; conoscenze delle quali si può a ragione dire, che la loro importanza sta in proporzione inversa al numero di coloro che poi le accettano; a quelli però che le accettano indicano una determinata posizione, da cui non si può prescindere nella discussione storico-spirituale ed anche di fronte agli avvenimenti del mondo in genere. Cercherò di mostrarne le ragioni in questo saggio sul metodo tradizionale e sulle forme che questo metodo ha assunto nei suoi principali rappresentanti.

Precursori

Se si volessero in un certo qual modo contrassegnare le due correnti di precursori del metodo tradizionale con dei nomi significativi, si dovrebbe per la prima corrente citare Giambattista Vico (1668-1744) con il suo includere la preistoria nelle considerazioni scientifiche, la sua tripartizione della storia in una epoca divina, una eroica ed una umana ed il suo richiamo ai miti per la comprensione della preistoria (1).

Per l'altra corrente, a noi più vicina, si dovrebbe nominare lo Hegel della Fenomenologia (1807). Poiché questa - che riprende la Gnosogonia di Fichte - è eterna storia interiore della conoscenza ed allo stesso tempo sviluppo del comportamento fondamentale storico-spirituale dell'umanità, in cui si rispecchia questa eterna storia interiore; cioè abbiamo anche qui una «interferenza di sovrastoria e storia», la quale del resto ha anche importanti conseguenze di procedimento, che giustamente è stato chiamato il metodo «che prende forma» (A. Baeumler, Storia della filosofia di Hegel, 1923).

L'affermarsi di questa seconda, più potente corrente storico-spirituale deve essere datata al 12 ottobre 1815 allorquando Schelling, nel giorno dell'onomastico del re, tenne nell'Accademia delle Scienze di Monaco una conferenza «sulla divinità di Samotracia», che venne pubblicata come «Annesso alle Età del Mondo» e che è l'ultima pubblicazione separata di Schelling, poiché «L' Età

del Mondo» non erano state ancora pubblicate.

Le epoche mondiali di Schelling

In seguito Schelling si apparta e si dedica per quasi 40 anni alla sua opera principale, e cioè alla «Filosofia della mitologia e della rivelazione», che si può considerare come una delle più grandiose culminazioni del metodo tradizionale che sia stata donata all'umanità. La non pubblicata opera «Le epoche mondiali» e l'annesso pubblicato «Le divinità di Samotracia» sono già una anticipazione di quest'opera, la più importante di Schelling. E di questo egli era convinto. Kuno Fischer riferisce che Schelling scriveva all'amico Griese: «E' il primo passo della realizzazione di un piano di cui io le parlai, se non erro, durante il nostro meraviglioso viaggio da Dresda a Jena . . . adesso lo sto almeno in parte realizzando». (Storia della filosofia moderna, Volume VII, Vita, opere e dottrina di Schelling, Heidelberg 1923, p. 150).

Il grande ed unico motivo

Le «Epoche mondiali» o «eoni» sono le epoche della rivelazione divina: passato, presente e futuro - definiti con la misura divina: il tempo prima, durante e dopo il mondo. L'esperienza di Dio nella coscienza umana,

l'«autorivelazione di Dio», la religione, il tempo di questo mondo ha anch'esso due periodi: il processo teogonico o mitologico e la rivelazione. Perciò la descrizione di questa storia universale di Dio, la «filosofia della storia» si divide in «filosofia della mitologia» ed in «filosofia della rivelazione». Qui abbiamo pertanto l'«interferenza di storia e sovrastoria» come punto di partenza per la speculazione filosofica sul mondo. Il grande ed unico motivo e tema del metodo tradizionale è ancora toccato nella storia dello spirito; e questo con toni così impetuosi che non potrà essere più perduto. L'opera filosofica di Schelling si occupa d'ora in poi solamente di questa interferenza, di questo rapporto tra sovrastoria e storia, o meglio della derivazione della storia dalla sovrastoria. E' una meravigliosa conferma della fertilità del metodo tradizionale, il cui innovatore dal lato puramente filosofico-speculativo è Schelling, che questo filosofo - si potrebbe quasi dire: guidato solo dall'analisi filosofica che egli sviluppa dalla ormai dimenticata «intuizione intellettuale» - nelle parti decisive del suo pensiero filosofico, nella sua escatologia, cioè nella dottrina del destino dell'anima umana e di tutto il genere umano, insegna le stesse verità delle grandi culture tradizionali, compresa quella cristiana-occidentale. Schelling ha una così profonda comprensione per le idee, per i fenomeni spirituali decisivi e per i mutamenti di queste culture tradizionali, che nonostante le pessime traduzioni e l'insufficiente critica delle fonti del suo tempo, ne

rimaniamo sempre di nuovo ammirati. Solo oggi, attraverso le opere di R. Guénon riusciamo a comprendere con quale genialità Schelling sia riuscito a penetrare nelle profondità delle culture dell'India, sebbene conoscesse le Upanishad solo nella forma quasi illeggibile dell'Oupnekhat, una traduzione molto libera dal persiano di 50 Upanishad (1656), che Anquetil Duperron aveva tradotto alla lettera in latino (1801) e che Schelling stesso chiamava una lettura poco piacevole.

J.J. Bachofen

Nonostante la colossale opera filosofica di Schelling - la sua influenza perdura ancora oggi - l'ampia e scientifica motivazione del metodo tradizionale si collega non alla corrente filosofico-speculativa dell'origine delle cose, alla filosofia dell'idealismo tedesco ed al nome di Schelling ma alla scienza dei miti, al Romanticismo tedesco ed al nome di J.J. Bachofen. Egli è, per la scienza ed il pensiero filosofico il vero fondatore del metodo tradizionale.

La visione del simbolista dei miti (2) aveva il «Kairos» (3) dalla sua parte. Il profondo ragionamento del metafisico mistico (4) non riuscì ad avere una grande influenza, sebbene ambedue tendessero «in fondo verso una stessa meta centrale ed interiore (segnata dal «simbolo in riposo»). Questo lo ha descritto molto bene M. Schröter nel suo

articolo «Mito e metafisica in Bachofen e Schelling», in cui parla giustamente di «un parallelismo dei due modi di pensare, il mitico e il metafisico, che hanno la stessa origine con la stessa base e lo stesso senso dell'esistenza e della vita».

Nella «Analisi del simbolismo sepolcrale degli antichi» (Basilea 1850) Bachofen adotta di già il metodo tradizionale.

Il linguaggio delle tombe

«Il mito è l'esegesi del simbolo. Esso dispiega, in una serie di atti apparentemente collegati, ciò che ciascuno rinchiude in sé . . . Il voler spiegare il contenuto della dottrina dei misteri con parole sarebbe un oltraggio alla legge suprema; la sola strada permessa è di descriverle attraverso i miti. Qui ha le sue radici l'uso del tesoro mitico come linguaggio sepolcrale . . . Quello stesso tesoro mitico in cui il mondo antico aveva fissato i ricordi primordiali della sua storia, come anche tutta la somma delle percezioni empiriche ed il ricordo dei precedenti periodi di creazione e degli enormi cambiamenti del mondo, questo tesoro diventa allora rappresentazione di verità religiose, illustrazione delle grandi leggi della natura ed espressione di verità etiche e morali ed infine suscitatore di confortanti presentimenti, che portano al di là del triste limite della vita materiale. Il simbolo in riposo ed il suo sviluppo mitico rappresentano nelle tombe il linguaggio parlato e scritto. Essi stessi sono il linguaggio delle tombe.

Un discorso muto

Questa manifestazione ha una ragione più profonda. Troppo povero è il linguaggio umano per poter esprimere con parole la molteplicità delle impressioni che suscita la successione di vita e di morte, e quelle più alte speranze che nutre l'iniziato. Solo il simbolo, ed il mito ad esso collegato, possono soddisfare questa così alta esigenza. Il simbolo suscita uno stato d'animo, mentre il linguaggio può solamente spiegare. Il simbolo tocca tutte insieme le corde dello spirito umano, mentre il linguaggio è costretto a svolgersi sempre e solo attorno ad un unico pensiero. Il simbolo spinge le proprie radici sino nelle più segrete profondità dell'anima, il linguaggio tocca come un leggero alito di vento la superficie della comprensione. Il linguaggio mette insieme cose singole e fa conoscere, sempre e solo in dettagli, quello che per una comprensione integrale dovrebbe essere portato a conoscenza dell'anima con un solo sguardo. Le parole rendono l'infinito finito, i simboli portano lo spirito al di là dei confini del mondo finito e del divenire nel regno dell'Infinito e dell'Essere. Essi fanno sorgere presentimenti, e sono segni dell'indicibile, che è inesauribile e misterioso, come è necessariamente la natura di ogni religione; è un discorso muto e,

come tale, ha una speciale corrispondenza con la pace della tomba, inaccessibile alla derisione ed al dubbio, che sono i frutti immaturi del sapere profano (citato in Manfred Schröter «Mito e metafisica in Bachofen e Schelling»).

Rapporti fra civiltà

Questo nuovo metodo appare nel suo sviluppo più completo e nella sua forma più consapevole nell'opera di Bachofen «La leggenda di Tanaquilla - una ricerca sull'Orientalismo a Roma ed in Italia» (Heidelberg 1870).

«Oltre alla lingua e alle opere prodotte dalla mano dell'uomo, una terza categoria di testimonianze si presenta all'indagine comparata: il mito. Ed è proprio il mito che può diffondere una chiara e ferma luce sul problema dei rapporti esistenti fra le civiltà dei vari popoli. Infatti se i popoli emigrando, con la patria mutano spesso anche la lingua e se questa, col rapido mescolarsi del sangue può alterarsi fino alla irriconoscibilità; se, d'altra parte, le creazioni dell'arte e dell'industria possono dipendere in alto grado dagli influssi dell'ambiente e del clima - mai un popolo, cambiando luogo, cambia anche divinità, muta le sue concezioni religiose fondamentali e la sua tradizione culturale. Ma il mito altro non è che la rappresentazione delle esperienze di una razza alla luce della sua religiosità. Dal che si può concludere con certezza che il concordare delle leggende nello spirito e nella forma dice di precisi rapporti esistenti fra civiltà anche lontane, rapporti che, a loro volta, restano incomprensibili qualora non si ammetta una migrazione». (Il mito dell'Oriente e dell'Occidente. Una metafisica del mondo antico dalle opere di J.J. Bachofen. Opera pubblicata da Manfred Schröter a Monaco nel 1926, con una introduzione di Alfred Baeumler).

Bachofen conosce l'importanza del nuovo metodo da lui scoperto. Sentiamo ancora:

«Chi abbia seguito con qualche attenzione questa analisi del mio libro, rileverà il contrasto esistente tra il mio metodo e il modo prevalente di trattare tali argomenti. E non solo per via del metodo d'indagine, ma anche in fatto di risultati l'antitesi non potrebbe essere più netta. I risultati ci riconducono a fatti storici, che un pregiudizio trasformatosi in dogma ha disconosciuti, per quanto essi abbiano una precisa relazione con grandi rivolgimenti della storia universale. Quanto al metodo, esso procede dall'idea che la storia, nella sua essenza, è il supremo luogo della manifestazione delle idee divine, luogo che però si connette intimamente all'ordine naturale secondo l'origine, la legge e lo scopo finale di esso, cioè secondo tutti quegli elementi su cui si basa l'indagine di un tale ordine.

Il metodo che analizza la natura

Il nostro metodo si distingue da quello moderno, che così spesso si fregia del nome di metodo «critico», anzitutto per il modo di concepire l'oggetto della ricerca e, poi, per l'attitudine che assume di fronte a questo stesso oggetto. Circa il primo punto, mi sembra inoppugnabile, che mai un avvenimento in se stesso, nel suo sviluppo reale, potrà essere oggetto della nostra indagine, dato che, per la sua stessa natura, ogni opera umana sulla terra rapidamente trapassa. Per fissare quel che è fugace bisogna piuttosto portarsi nel mezzo della tradizione. Senonché la stessa tradizione partecipa della natura degli eventi che ne costituiscono la base. Come l'azione esterna, così pure quella interna riferentesi alla comprensione di un avvenimento e alla forma che esso assume in una tradizione, dipende da una facoltà che non è stabile e immutabile ma labile, fuggente e soggetta - come tutto ciò che vive - alla legge della storia. Segue da ciò che l'indagine storica si troverà sempre di fronte a fenomeni spirituali in sviluppo e in trasformazione e che gli elementi ideali e quelli reali della tradizione non potranno mai presentarsi ben distinti, ma sempre in un intreccio che resiste ad ogni separazione o divisione; per cui, nella storia del passato non si potrà mai cogliere una verità «reale», ma solo una spirituale.

Una ricerca pretenziosa, di fronte ad avvenimenti, quali per esempio l'ascesa al trono di Tarquinio Prisco o di Servio Tullio, può chiedersi come siano andate davvero le cose, e considerare la tradizione senza possedere altri strumenti oltre quelli offerti dalla tradizione stessa, tanto da ridursi alla cosiddetta analisi critica di tali testimonianze. Ora, si procederebbe davvero in modo sbagliato e inefficace se alla negazione si opponesse una mezza affermazione, ovvero se si volesse indicare come probabile una diversa prospettiva storica sulla base di nuove combinazioni degli stessi elementi. In una tale polemica si manterrebbe infatti l'erroneo presupposto, cioè che l'esplorazione dei tempi antichi debba restringersi alla conoscenza empirica degli avvenimenti, tralasciando la loro verità spirituale e le idee di un dato tempo, quali si esprimono nelle tradizioni . . . . . tutto ciò non prova forse che, dovunque si tratti di conoscenze trasmesse dalla tradizione, e cioè dallo spirito umano che pensa e che forma, il problema non riguarda la realtà di fatto, ma la concezione che di essa si è avuta, non la maggiore o minore verosimiglianza dell'insieme o di certi particolari, bensì il modo con cui si deve assumere la tradizione appunto nella sua qualità di mediatrice?

Come questo metodo considera la tradizione

Ora, questo oggetto, la tradizione, com'è considerato dal nostro metodo? . . . La ricerca storica oggettiva si preoccupa anzitutto di presentare l'oggetto dell'indagine

nella sua purezza . . . . . La critica filologica deve mantenersi rigorosamente entro certi limiti. Per esempio, dal punto di vista del nostro metodo essa non deve affatto chiedersi se quel che fu detto sia o no verosimile, sensato o insensato, possibile o impossibile, logico o contraddittorio, la realtà di una testimonianza in quanto tale non essendo per nulla infirmata dall'inverosimiglianza, dall'impossibilità e dall'incoerenza del suo contenuto. Del pari, si dovranno escludere tutti i problemi relativi a quelle ricerche meccanicamente formali, che oggi son tanto in voga sotto il nome mirifico di critica delle fonti ed alle quali si vorrebbe attribuire una delle più alte funzioni della indagine scientifica.

I mezzi dell'indagine scientifica

Ci sono inoltre le dichiarazioni della non validità di una tradizione o il sospetto di uno scrittore - forse a causa della sua età avanzata - che essa sia manchevole e indimostrabile o l'uso negligente delle fonti antiche, la scelta di una autorità a spese di tutte le altre, la storpiatura delle relazioni con l'approvarne solo una parte, respingendo tutte le altre parti, o la costruzione con frammenti già accettati di una storia del tutto nuova, ed infine la vera o immaginaria pseudonimità dell'autore. Poiché tutte le questioni, che si cerca di risolvere con mezzi puramente esteriori, trovano la loro soluzione non nel

campo filologico, ma in quello più alto della interpretazione delle idee, che presuppone categoricamente il riconoscimento completo e senza riserve di tutta la materia tramandata.

Una delle maggiori cause della poca profondità nella indagine scientifica dell'antichità si deve cercare nella sua degradazione ad appendice della filologia, per cui le discussioni filologiche vengono considerate come la cosa principale, cosicché si crede invero di possedere con la denominazione di un immaginario indogermanesimo il palladio per la esatta conoscenza dello sviluppo storico. Di fronte a questa importanza fuori luogo della linguistica, è necessario sviluppare con più precisione quei mezzi con cui si possono raggiungere le più alte conoscenze dell'indagine storica.

La giusta obiettività

Quanto poi al compito più importante, cioè al modo di considerare la materia delle tradizioni raccolta per tal via, sarebbe difficile caratterizzare il nostro metodo senza accennare, anche qui, a quello opposto. E' mia persuasione che ogni figura presentataci dalla tradizione vada considerata come un organismo spirituale completo, autonomo, avente la sua giustificazione nella sua stessa esistenza, tanto da dover essere spiegata sulla sola base delle leggi donde è scaturita, senza richiami estrinseci. Peraltro, si tradi-

sce un tale criterio quando aggiungiamo al soggetto da esaminare noi stessi, quando vi inseriamo i nostri pensieri invece di aprirci alle idee che gli sono proprie, quando si assume dunque un atteggiamento da giudice e da pedagogo invece di subordinarsi alle tradizioni e di cogliere quel che esse presentano di più caratteristico. Tutto ciò, in fatto di direttive generali. Quanto alle applicazioni, devesi nuovamente tener presente quel che fu rilevato circa la natura della tradizione. Poiché - come dicemmo - per fissare il fatto sempre fuggente noi abbisognamo della mediazione offertaci da una tradizione che però, a sua volta, è un fatto spirituale, dipendente dalla mentalità e dalla civiltà di una data epoca e quindi da una data legge - così la vera oggettività può solo consistere nell'esatta assunzione dell'elemento di cui si tratta in funzione della legge da cui è sorto.

Nello spirito del tutto

Per via della sua natura spirituale, la tradizione non è qualcosa di statico e di invariabile, essa segue le modificazioni della mentalità tanto da dar luogo, nel corso dei secoli, ad una serie di forme obbedienti ognuna ad una distinta legge formativa. Così «spiegare» nel senso del nostro metodo oggettivo, non è un compito tale da poter essere assolto una volta per tutte, ma si ripresenta per tutti i diversi modi di apparire di

uno stesso motivo. Nel riguardo importa soprattutto distinguere accuratamente i singoli anelli della successione: bisogna farli parlare ciascuno nella propria lingua, finché vi si tradisca la singola legge formativa. E poiché lo sviluppo della tradizione in fondo, come quello dello spirito umano, è progressivo, tale cioè che in ogni fase elementi tradizionali antichi si trovano mescolati ad idee nuove, così ne segue che una considerazione davvero positiva non potrà mai arrestarsi ad un singolo fenomeno di un dato periodo, ma dovrà collegarlo con gli antecedenti e coi conseguenti epperò inquadrare ogni ricerca particolare in una visione d'insieme».

Ed alla fine delle sue importanti delucidazioni su questo nuovo metodo, il romantico analizzatore dei miti si ricollega al pensiero filosofico e mistico di Hegel e Schelling:

L'unica reale concretezza

«Il vantaggio principale del nostro metodo sta nel suo permetterci di elevarci ad una ricostruzione interna della storia. Essa ci fa distinguere, nella loro stratificazione, le forme spirituali via via manifestatesi, riferisce ad ognuna di esse quel che ne è rimasto in altre, scopre la genesi delle idee e, percorrendo tutti i gradi della realtà, mostra al nostro spirito quel che esso già fu nella successione dei tempi. Così si può pervenire ad una costruzione scientifica, che non è resa incerta ed oscillante da ipotesi, probabilismi o vedute confuse, che è libera dall'opinare sog-

gettivo e che presenta, dalle sue fondamenta fino alla sommità, un carattere affatto positivo. Il luogo ideale di ogni rivelazione va ad assumere, qui, una struttura conforme a legge, salda ed invariabile come quella dello sviluppo fisico dei mondi. La verità viene ora riconosciuta non a frammenti, ma nella connessione necessaria di ogni sua parte nell'unità del tutto. Ed essa ora non è più nemmeno qualcosa di empiricamente oggettivo e di esteriore, ma corrisponde ad un'oggettività superiore, che, in fondo, essa sola è reale e spirituale e tale da condurci oltre le cose fuggenti, fino all'idea che in queste traspare. Per tal via si realizza una corrispondenza fra la stessa idea-base del metodo e i risultati di esso. La ricerca va così ad avere non solo un principio scientifico, ma anche uno scopo ben preciso, ignorato dalla cosiddetta scuola critica» .

Il metodo romantico

Bachofen chiama questo metodo «scienza storica della natura», distinguendolo volutamente dal positivismo e dallo storicismo, senza dubbio con l'intenzione di poter mettere in rilievo la struttura conforme alla legge naturale» dell'oggetto, la cui realtà si riconosce «nella necessaria connessione di tutti i membri e nel loro rapporto con l'intero, non elemento per elemento». Egli dimostra che questa realtà «non è più quella puramente empirica della effettività esteriore, ma quella più alta, in fondo la sola reale e

spirituale, che si eleva al di sopra delle cose fugaci verso l'idea contenuta in esse».

Si potrebbe chiamarlo semplicemente il metodo «romantico» o, come noi insieme con J. Evola lo chiamiamo, il metodo tradizionale, la cui affinità - come abbiamo già detto - con la dottrina delle idee e con quella della totalità è messa chiaramente in evidenza dalle spiegazioni del Bachofen. Ancora più importante di questo metodo tradizionale sono le sue conseguenze. Bachofen, in quanto lascia influire su di sé «le idee della tradizione» come unità e non la singolarità storica, riscopre le vicende della preistoria dell'umanità con le sue principali regole di vita: il conflitto delle forze materiali e spirituali, di quelle femminili e maschili, di quelle ginecocratiche e paterne, delle ctonico-telluriche e delle olimpico-apollinee. Bachofen descrive le possibilità dell'esistenza femminile: la demetrica, l'amazzonica e l'afroditica. E le possibilità per una esistenza maschile: una solare-apollinea, una lunare-dionisiaca ed una poseidonica-tellurica-titanica. Rivelazioni che risaltano meravigliosamente nella introduzione della sua opera «Il matriarcato - un'analisi della ginecocrazia del mondo antico nella Religione e nel diritto naturale» (Stoccarda 1861) e che diventano molto fertili in Evola (5).

Un corto circuito spirituale

Nel «Simbolismo delle tombe» sopracitato, si esamina il significato dei giochi funebri

del circo: «Il concetto che sta alla base di queste rappresentazioni domina anche su tutte le altre parti del circo con esso collegate, zone sacre, culti e attrezzature. La forza della natura nella sua triplice gradazione, e cioè tellurica, lunare e solare, nel suo doppio potenziamento femminile-passivo e maschile-attivo e nella duplice espressione di forza generatrice e devastatrice, ha trovato nel circo romano una così perfetta e varia espressione che questo potrebbe essere considerato come un vero Pantheon».

D'altra parte non si potrà mai dare il giusto valore alle opere, al metodo ed alle rivelazioni di Bachofen - è necessario metterlo in rilievo di fronte ai falsi interpreti di Bachofen, specialmente in certi ambienti antitradizionali - se esse vengono considerate alla luce del positivismo e dello storicismo, a cui si oppongono, ed al di fuori del rapporto indispensabile con il tradizionalismo. Si inverte la «visione del simbolista mitico» nel suo opposto, se si cerca di trovare, in tutte le situazioni primordiali della società umana, il diritto matriarcale come una realtà sociale o se si cerca di falsificare la storia, ritenendola una evoluzione dal diritto matriarcale al patriarcato. «L'interferenza di sovrastoria e storia» non deve portare ad un corto circuito spirituale, a confondere le potenze metafisiche, e perciò le possibilità che durano eternamente, con le realtà sociali. E' proprio uno dei criteri principali del metodo tradizionale, il negare qualcosa come un progresso storico o sociale. Naturalmente

la maniera di argomentare di Bachofen ha qualche volta indotto a cadere in questo equivoco.

Influenze

L'influenza del metodo di Bachofen e dei suoi risultati sulla filosofia della storia e sulla sociologia dopo di lui è immensa, ed ancor oggi non ne è riconosciuta tutta l'importanza. Il capitolo Bachofen e la sociologia non è stato ancora scritto. Tanto meno quello altrettanto importante: Schelling e la nuova filosofia della storia, compresa quella russa (v. A. von Schelling, La Russia e l'Europa nel pensiero russo della storia, Basilea 1948).

Baeumler accenna, in una nota della sua introduzione per l'edizione di Bachofen (opera citata), all'influsso di Bachofen su Tönnies (6) (Comunità e società, 1887), non mettendo però in rilievo come le categorie sociologiche di Tönnies «comunità» e «società» abbiano profondamente influenzato, sia in senso positivo che negativo tutta la moderna sociologia e la moderna filosofia della storia. Ma Baeumler ha ragione, quando osserva che le radici di questa dottrina si possono trovare nel Romanticismo e soprattutto in Bachofen. Per quanto contorta e unilaterale, tanto da far perdere in seguito la strada, sia la forma che ha preso questa dottrina nella versione di Tönnies, tanto più

decisiva è la sua importanza nel campo dei principi sociali e nel procedimento sociologico per il confronto dell'individualismo ed il collettivismo da una parte, e la concezione totalitaria, come motivazione del giusto rapporto tra personalità e società dall'altra.

Noi dobbiamo a questo punto tralasciare di occuparci dell'ulteriore influenza del metodo tradizionale, fondato o riscoperto dal metafisico Schelling e dal mitologico Bachofen, sulle scienze e su tutta la cultura in genere, ed omettere così anche nomi importanti. (Oltretutto nella citata introduzione di Baeumler al Mito di Bachofen vi sono altri cenni importanti).

René Guénon

Rivolgiamo ora la nostra attenzione sui tre maggiori esponenti del metodo tradizionale. Sono questi il francese René Guénon, l'italiano Julius Evola ed il tedesco Leopold Ziegler.

René Guénon è morto in Egitto nel 1951 all'età di soli 64 anni. Evola scrive di lui: «E' difficile che qualcuno prenda il suo posto; egli ha influenzato molti, non conosco però nessuno che possa continuare la sua opera allo stesso livello. Il fatto è per me tremendo, perché non posso pensare, che egli abbia già dato tutto quello che era in grado di dare per rischiarare questa triste epoca».

Guénon è stato uno dei più grandi studiosi del nostro tempo nel campo della scienza comparata delle religioni e della metafisica, dotato di una conoscenza filologica veramente sorprendente. Egli è stato anche più di questo: un vero iniziato il quale «si propose di fare delle ricerche sull'intera Tradizione ancora vivente dell'umanità, colà dove essa si basa sulla tradizione orale» (Ziegler, Tradizione, 1936).

Tradizione integrale

In lui e nella sua opera appare chiaramente la superiorità del metodo tradizionale. Il suo desiderio principale è di fornire la prova di una Tradizione integrale. Integrale significa per Guénon due cose: che cioè questa tradizione è una unità, della quale tutte le tradizioni particolari, cioè le alte culture della storia dell'umanità, e tutte le loro manifestazioni vitali sono solo le membra. Inoltre essa non è solamente un'unità, ma una unità intatta, indistruttibile e perciò vivente.

Un pensiero grandioso che verrà poi ripreso con pieno vigore da Leopold Ziegler.

Il più grande merito di Guénon sta nella già citata dottrina della Tradizione integrale con tutte le sue conseguenze. Questa dottrina viene descritta soprattutto nell'opera «Il Re del Mondo» (Paris 1927).

Il secondo merito, non meno importante e strettamente collegato al primo, consiste nel fatto che Guénon con la sua vasta opera letteraria ha fatto conoscere all'occidente

la tradizione dell'oriente in una maniera sino allora sconosciuta. L'opera principale in questo campo ci sembra «L'uomo ed il suo divenire secondo il Vêdânta». Quest'opera espone anche la dottrina degli stati molteplici dell'essere, che ha una importanza decisiva per la metafisica occidentale e per la dottrina del metodo, e che ho cercato di valutare nel mio saggio, pubblicato in ricordo di O. Spann: «La dottrina del metodo come guida per le scienze e la cultura» (Vienna 1050).

Oltre a queste opere, ci sono di Guénon una serie di pubblicazioni, delle quali Ziegler ha detto giustamente che «sotto molti aspetti possono essere considerate come memorabili». Le più importanti opere sono: Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues, Paris 1921; Orient et Occident, Paris 1923; Autorité spirituelles et pouvoir temporel, Paris 1929; Le Symbolisme de la croix, Paris 1931; Les états multiples de l'être, Paris 1932; Le règne de la quantité et les signes des temps, Paris 1945; Aperçus sur l'initiation, Paris 1946; La grande Triade, Paris 1946. Diversi studi di Guénon sono stati pubblicati nelle riviste «Voile d'Isis» e «Etudes Traditionnelles», Paris.

La chiave per la metafisica indù

Il metodo tradizionale dimostra particolare efficacia nell'opera di Guénon già citata «L'uomo ed il suo divenire secondo il Vêdânta». E' la chiave per la metafisica indù.

Nessun altro libro potrebbe a ragione essere chiamato così.

Solo dopo lo studio di Guénon cade la benda dagli occhi anche ai vecchi conoscitori dei libri sacri degli Indù, cioè delle Upanishad e del Mahabharatha e dei grossi commenti di questi libri. All'improvviso quei rapporti sino allora solamente presentiti si presentano con una chiarezza cristallina. Ciò dipende dal fatto che questi libri sacri degli Indù, come si presentano oggi, sono una stesura molto tarda di contenuti tramandati per millenni oralmente. Comprenderli bene è possibile solamente attraverso questa tradizione orale e intanto il metodo tradizionale di Guénon dà la chiave per la conoscenza di questa sapienza segreta degli antichi, in quanto si collega di per sé alle dottrine della Tradizione vera e propria.

L'Arca Santa

Con le sue conoscenze filologiche quasi sovrumane, Guénon si addentra in quella sapienza che costituisce la parte centrale delle più elevate culture dell'umanità, e cioè nella loro metafisica, religione ed escatologia. L'analisi di tutti i simboli, riti, miti e dogmi metafisici ed escatologici comuni a tutte queste culture tradizionali, porta alla luce relazioni tra la metafisica e la scienza comparata delle religioni, che sino allora i suoi più audaci cultori avevano solo sospettato.

Anche nella sua opera sul Vêdânta, Guénon non si accontenta solo di sviluppare le

dottrine Indù, ma si riferisce anche alle dottrine tradizionali di tutti i tempi. Specialmente nelle osservazioni e nelle note a piè di pagina di questo libro, si trovano studi di grande significato ed importanza, soprattutto per quel che riguarda le analogie e i rapporti tra la Bibbia e il Vêda, le due fonti dell'ortodossia, e in generale tra le tradizioni dell'occidente e dell'oriente ed il cattolicesimo che - come scrive il traduttore italiano del libro sul Vêdânta nella prefazione (7), ripetendo così la tesi più volte espressa da Guénon - nei suoi simboli e riti, anche se non nello spirito dei suoi rappresentanti, in sé comporta e conserva valori indubbi di realtà superiori, che potranno rappresentare, o per lo meno potrebbero, l'Arca Santa, che ha preservato nei secoli, latenti, le possibilità per un nuovo e normale ordine gerarchico.

L'opera sul Vêdânta

L'opera di Guénon sul Vêdânta si suddivide in quattro parti principali:

La parte introduttiva riporta concetti generali del Vêdânta, della «Sapienza divina» ossia della metafisica pura degli Indù, di quella dottrina, che è conservata soprattutto nelle Upanishad; la sapienza del Brahma, che è destinata a distruggere il non-sapere e racchiude in sé la contemplazione del Brahma ovvero del più alto Principio della divinità.

La seconda parte sviluppa gli elementi

fondamentali della metafisica pura del Vêdânta.

Innanzitutto viene esposta la distinzione fondamentale tra il Sé-principio dell'Essere (personalità in senso metafisico) e l'Io individuale. Il Sé (Atma) è il principio in virtù del quale esistono tutti gli stati dell'essere.

Decisivo è che la dottrina metafisica distingue diversi stati dell'essere (strati, strati profondi, piani).

Essi sono questi quattro stati:

1) Lo stato universale della non-manifestazione: Brahma-Atma.

2) Lo stato universale della manifestazione informale (cioè uno stato sovraindividuale) - (Ishvara, il Signore di tutte le creazioni e manifestazioni possibili).

3) Uno stato individuale (cioè non più universale) di una manifestazione formale, però uno stato sottile non grossolano-corporeo, piuttosto sovracorporeo (Hiranyagarbha -il Signore di questo nostro mondo).

4) Uno stato individuale di una manifestazione formale, ma di tipo grossolano-corporeo, come è per esempio quello della individualità umana corporea-materiale.

Yoga

In questi concetti fondamentali della metafisica viene inoltre dimostrato che il centro naturale dell'essere umano è la «sede» del Brahma, e cioè dello stesso Principio supremo, che dunque Atma si identifica col

Brahma. La realizzazione di questa suprema identità avviene attraverso lo yoga, cioè la unione essenziale ed intima dell'essere con il Principio divino. Questa unione esiste potenzialmente e virtualmente sempre, e per l'essere individuale si tratta di prendere veramente conoscenza di quello che egli è realmente e dall'eternità. Questo, e niente altro, fa lo yoghi per apprendere quella sapienza, in cui consiste la dottrina del Vêdânta, e cioè: la conoscenza dell'identità o unità dell'Io con la Divinità, strettamente legata con la conoscenza dei diversi stati o strati profondi dell'essere. E' la conoscenza della non-dualità: il Vêdânta è la dottrina metafisica della non-dualità (adwaitavedanta).

Le altre ricerche sul pensiero fondamentale mettono in chiaro l'antropologia metafisica e la pneumatologia degli Indù, in una maniera da superare tutte le interpretazioni avute sino allora, comprese quelle di Max Müller e Paul Deussen. Anche qui si presentano continuamente analogie chiarissime con tutta la tradizione dell'umanità, così con quella cinese, quella ebraica, quella islamica, quella cristiana e con altre. Risultano di continuo i passi della manifestazione, messi in rilievo sia nel macrocosmo della creazione, sia nel microcosmo dell'uomo.

Determinazioni dell'Âtma

La terza parte dell'opera mostra le diverse condizioni (o determinazioni) dell'Atma nell'essere umano, portando così avanti la dottrina degli stati dell'essere. Anche qui viene introdotto, per la prima volta nel campo della sapienza occidentale, un elemento dottrinale molto importante per le sue conseguenze, che è quasi inesauribile per la metafisica, per la psicologia del profondo, per l'escatologia e per la dottrina della meditazione. Le descrizioni avute sino allora lo nominavano come curiosità e perfino come assurdità. Neanche i più esperti traduttori delle fonti erano riusciti a mettere insieme i relativi documenti di prova.

Guénon, nel suo ampio commentario, ordina con chiarezza e approfondisce, oltre ai nominati campi della sapienza, anche la dottrina di Dio e delle divinità degli Indù, la dottrina del culto e della preghiera ed inoltre la dottrina della creazione e l'antropologia, fornendo anche nuovi punti di vista alla dottrina delle idee.

In sostanza si tratta di quella dottrina, in virtù della quale, ai sovramenzionati stati o strati profondi dell'essere vengono associate determinate condizioni spirituali dell'esistenza umana. Riprendiamo il suddetto ordine e cominciamo con il piano dell'essere nominato per ultimo. Esso fa corrispondere:

allo stato corporeo grossolano - l'essere sveglio

allo stato sottile dell'essere - il sognare

a quello sovraindividuale creativo - il sonno profondo

a quello universale della non-manifestazione - il quarto stato (Turyam)

Escatologia Indù

Nella quarta parte del suo studio Guénon si occupa della escatologia indù (per «indù» Guénon intende sempre le dottrine ortodosse dell'India, che fanno riferimento al Veda, cioè non vanno a finire - come per esempio il Buddhismo, cui è dedicato un capitolo - nell'eterodossia).

Con una chiarezza che fino allora non era stata raggiunta da nessuna interpretazione, e che è stata possibile solo in base ai criteri elaborati nelle prime tre parti principali sulla dottrina di Dio e della Creazione, sulla antropologia tradizionale e sulla dottrina degli stati dell'essere, Guénon analizza le possibilità del destino dell'anima umana e di tutto il genere umano nell'al di là, così come vengono distinte dalle diverse fonti. Per quello che riguarda la realizzazione dell'Identità Suprema, cioè l'unione con il Brahma, i libri sacri espongono quanto segue.

I

La realizzazione dell'Identità Suprema durante la vita (Jivan mukti) per lo yoghi, che al momento della morte è libero e non deve più passare per altri stadi intermedi. (E' generalmente noto che la morte per le dottrine tradizionali rapprsenta solamente il passaggio da uno stato all'altro, la separazione dal corpo grossolano e denso, il quale ha la funzione di un punto di partenza, cioè di uno strumento).

II

Liberazione completa al momento stesso della morte (vidêha mukti).

Lo stato supremo

III

Se il quarto stato, e cioè il più alto, non si raggiunge secondo una delle dette ipotesi, rimane la liberazione graduale sulla via degli Dei (deva-yana) con il passaggio allo stato sottile (dove avviene un riassorbimento della facoltà individuale dello stato di veglia), per cui subentra per un tempo indeterminato un prolungamento della individualità umana. L'anima, in virtù dello stato di coscienza o conoscenza, raggiunto attraverso la meditazione, dopo aver attraversato «la corrente delle forme» (la «sfera della luna») raggiunge così l'immortalità virtuale. Per il suo destino futuro vi sono due possibilità:

1) L'anima rimane nello stato sottile, nel regno del Signore di questo mondo (hiranyagarbha che è anche chiamato taijasa, che significa la splendente) fino al suo generale e definitivo annullamento nel «pralaya», cioè alla fine del ciclo (il Giudizio universale», la «Resurrezione dei morti»). Entra poi nel regno della magnificenza (aishwarya - il regno di Ishwara, del Signore di tutti i mondi. Di Ishwara, il Dio

creatore è scritto: «Egli è il Signore dell'universo, egli è onnisciente, egli è la guida interiore, egli è la sede dell'universo, poiché Egli è la creazione e la caducità dell'essere» (Mandûkya-Upanishad, 6).

2) L'anima non deve attendere fino al «pralaya», cioè al disfacimento del mondo di questo ciclo, ma raggiunge già prima gli stati trascendenti («i paradisi», cioè gli stati superiori dell'essere, che corrispondono allo stato del «sonno profondo»), in virtù di una conoscenza più alta.

IV

Poiché gli stati postumi dipendono dai gradi di conoscenza acquisiti in questa vita o al momento della morte (conoscenza non nel senso di intelligenza, ma in quello di sapienza, cioè profondità di meditazione o di concentrazione), colui che non sa non può raggiungere l'immortalità virtuale sulla via degli Dei. Egli percorre la via dei Padri (pitriyâna), cioè non supera il campo della manifestazione di tipo individuale. Questo non poter avanzare sino al mondo della generazione, «questa necessità del ritorno - anche se non in uno stato umano-individuale» sta alla base del mito della metempsicosi, che trova in Guénon, a differenza della consueta grossolanità d'interpretazione, una soluzione geniale.

Non è esagerato affermare che la dottrina delle cose ultime, che rappresenta di per sé il coronamento della metafisica pura, solo

in pochi punti culminanti della storia dello spirito umano ha raggiunto quella chiarezza che è data nelle Upanishad.

Ma all'esegesi di queste, da parte di Guénon, bisogna accostare quelle profonde interpretazioni, che l'escatologia cristiana ha trovato in Meister Eckhart ed in Schelling. Con questo contributo l'opera di Guénon è più di una chiave per la comprensione dei testi sacri degli Indù.

Julius Evola

Il secondo grande rappresentante del metodo tradizionale è Julius Evola. Il suo merito determinante è di avere sviluppato questo metodo e cercato di sfruttarne tutte le possibilità, ricollegandosi a Bachofen, le cui conoscenze vengono superate dai risultati di Evola. Questo avviene specialmente con l'opera «Rivolta contro il mondo moderno» (Milano 1933). L'espressione «metodo tradizionale» è di Evola o, come egli stesso traduce «il metodo legato alla tradizione» - ed egli ci dà alcuni esempi veramente chiari di applicazione, particolarmente interessanti nell'opera: «Il mistero del Graal e la tradizione ghibellina dell'Impero» (Bari 1937) e nel libro «La tradizione ermetica nei suoi simboli, nella sua dottrina e nella sua «Arte Regia» (Bari 1931). (Dal punto di vista della sua dottrina degli archetipi, ultimamente Jung nella sua opera «Psicologia e alchimia» (Zurigo 1944) pone i simboli ermetici nella

visuale scientifica, stabilendo così i rapporti con le dottrine tradizionali, che però ci sembrano completamente chiare solo adesso, attraverso le interpretazioni di Evola dell'ermetismo e dell'alchimia).

Il mistero del Graal

Evola nel «Mistero del Graal» a pag. 171: «A noi sembra che se l'ermetismo raccolse l'eredità di riti e di azioni iniziatiche che originariamente stavano nella più stretta relazione con la dignità regale effettiva e restarono in privilegio di certe caste dominatrici (nell'Egitto, nell'Iran e, in una certa misura, anche in Grecia), pure nel suo sviluppo in forma «alchemica» in Occidente esso non si congiunse a nessun tentativo preciso di intervenire direttamente nel giuoco delle forze storiche, al fine di ristabilire un contatto fra un dato potere storico e il «centro» invisibile. La tradizione regale, nel senso immateriale del termine, con l'Ars Regia, nei termini di una speciale realizzazione iniziatica di una schiera di singoli, si continuò oltre il crollo della civiltà medievale e del Sacrum Imperium».

Connessione con la tradizione orientale

Un importante lavoro ha compiuto Evola nell'approfondire il legame con la tradizione orientale, che ritroviamo soprattutto nelle

sue opere «L'uomo come Potenza», pubblicato in seconda edizione con il titolo «Lo Yoga della Potenza, saggio sui Tantra» (Milano 1949), e nella «Dottrina del risveglio, saggio sull'ascesi Buddhista» (Bari 1943, Londra 1950).

Ambedue sono descrizioni complesse, che si basano su un'ammirevole conoscenza delle fonti, delle tecniche Indù della realizzazione interiore e della meditazione; ad esse si può accostare nel campo della lingua inglese l'opera di John Woodroffe (pseudonimo: A. Avalon), mentre in lingua tedesca non esiste nessuna opera scientifica con cui possano essere paragonate.

Evola ha sritto molte altre opere. Importanti sono: «Saggi sull'idealismo magico»; «Teoria dell'Individuo assoluto»; «Il mito del sangue»; «Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo»; «Introduzione alla Magia quale Scienza dell'Io».

La tradizione primordiale

Il metodo che Evola applica nella opera citata sul mito del Graal (Il mistero del Graal 1937) e che nella traduzione tedesca da lui stesso riveduta viene chiamato «traditionsgebunden», cioè legato alla tradizione, consiste nel mettere insieme dalle diverse tradizioni le corrispondenze metafisiche, che si trovano nelle loro dottrine, nei simboli, riti, leggende ed istituzioni (= «il tema»), per cui il rapporto fondamentale di una tra-

dizione primordiale (= «il tema primordiale») serve da filo conduttore.

Questa Tradizione Primordiale da un lato viene presupposta, dall'altro essa si rivela sempre più chiaramente nel corso della descrizione, che mostra come essa si rifletta caratteristicamente nelle singole, diverse tradizioni.

Così viene messo in evidenza che la leggenda del Graal, la quale affiora intorno al 1200, e la leggenda medioevale dell'Imperatore sono allo stesso modo potenze storico-politiche efficienti. Esse sono, come i miti dell'antichità, l'espressione di una verità più alta, il riflesso della realtà metafisica.. La forma concreta dello Stato, la scienza politica formale e l'inconscio, latente desiderio politico (mito) interferiscono. I miti, le leggende e le parole profetiche si comportano verso la dottrina logico-politica come i simboli del sogno e la spontaneità inconscia verso la coscienza di veglia. Evola dice:
«Proprio al metodo che noi, in opposto a quello profano - empiristico o razionalistico - delle ricerche moderne, amiamo chiamare «tradizionale», è mettere in rilievo il carattere universale di un simbolo o di un insegnamento riportandolo ad altri corrispondenti in altre tradizioni, tanto da stabilire la presenza di qualcosa di superiore e di anteriore a ciascuna di queste particolari formulazioni, diverse fra loro, ma pure equivalenti. E siccome una tradizione può, più di altre, aver dato ad un comune significato una espressione più completa e trasparente,

così lo stabilire corrispondenze del genere è uno dei mezzi più fecondi per comprendere ed integrare metafisicamente ciò che altrove si trova in forma più oscura o frammentaria.

Un metodo comparato

Se noi in quanto segue applicheremo appunto un tale metodo, non è questa la via battuta dagli eruditi moderni. Anzitutto essi, più che vere corrispondenze, stabiliscono opache derivazioni, ricercano cioè il fatto empirico e sempre incerto della trasmissione materiale di certe idee o leggende da un popolo all'altro, da una «letteratura» ad un'altra, ignorando che una corrispondenza e una trasmissione possono avvenire anche per vie del tutto diverse da quelle ordinarie, senza condizioni precise di tempo e di spazio e di contatti visibili e esteriori. In secondo luogo e soprattutto, ogni associazione in tale ordine moderno di ricerche finisce col risolversi in uno spostamento, anziché in un ampliamento, di punto di vista. Per esempio, quando uno studioso viene a scoprire la corrispondenza di alcuni motivi del ciclo del Graal con altri presenti, . . . ciò gli vale semplicemente come «ricerca di fonti». Per nulla il riferimento gli vale per chiarire l'una tradizione mediante l'altra, per comprender l'una mediante l'elemento universale, metafisico e superstorico eventualmente più visibile nel simbolo corrispondente, quale è

stato nell'altra tradizione. Insomma, è uno spostarsi a caso dall'uno all'altro dei punti di una prospettiva a due dimensioni, non è la ricerca di quel punto che, più degli altri, dalle due dimensioni può condurre alla terza dimensione.

Elemento primario è il mito

Esistono dei simboli che non hanno nulla di convenzionale e di «inventato», corrispondendo a dei principii immutabili e fondamentali d'ordine metafisico e a determinate leggi di espressione analogica. Può accadere che nella storia determinate situazioni o personalità si trovino, in una certa misura, sapendolo o no, ad incarnare tali simboli o principii. Storia e superstoria allora interferiscono e finiscono con l'integrarsi a vicenda. A quei personaggi e a quelle situazioni la fantasia trasferisce spontaneamente i tratti del mito, appunto sulla base del fatto, che, in una certa misura, la realtà è divenuta simbolica e il simbolo è divenuto reale. Di fronte a tali casi, l'interpretazione «evemerista» tradisce dunque una completa perversione dei veri rapporti di dipendenza. Qui è il «mito» che deve servire di punto di partenza, l'elemento o tipo o luogo storico ne è solo una espressione in fondo contingente e caduca, valida essenzialmente per sensibilizzare e drammatizzare nella coscienza collettiva di un dato clima storico il principio corrispondente» (pag. 13 e 14).

Sul «luogo storico» del segreto del Graal, Evola scrive: «Isolando i testi che propriamente si riferiscono al Graal, essi nel complesso ci presentano la ripetizione di alcuni pochi temi essenziali, espressi nel simbolismo di figure e di gesta cavalleresche. Si tratta essenzialmente del tema di una prova, del tema di una misteriosa e pericolosa conquista spirituale, del tema di una successione e restaurazione regale che talvolta assume anche il carattere di un'azione risanatrice o vendicatrice. Parsifal, Gavain, Galahd, Ogier, Lancellotto, Peredur, ecc., non sono che nomi vari per un unico tipo; così come figure equivalenti, modulazioni varie di uno stesso motivo sono re Artur, Giuseppe di Arimatea, il prete Gianni, il re Pescatore, ecc. e, di nuovo immagini che si equivalgono sono quelle dei vari castelli misteriosi, delle varie isole, dei vari regni, delle varie contrade inaccessibili e avventurose che nei racconti ci sfilano dinnanzi in una serie, la quale spesso finisce col divenire monotona.

Una realtà sovrastorica

Tutto ciò, anzitutto, ha, o è suscettibile di avere, un carattere di «mistero», un carattere iniziatico. Ma nella forma specifica con cui tutto ciò prese forma nel ciclo del Graal noi dobbiamo riconoscere il punto in cui una realtà superstorica, per così dire, fece forza sulla storia, associando nel modo più

stretto i simboli dell'anzidetto «mistero» alla sensazione confusa, ma viva, che la realizzazione effettiva di esso s'imponeva per la risoluzione della crisi spirituale e temporale di tutta un'epoca, della civiltà ecumenico-imperiale medievale in genere.

Unità dei testi

E' da questa precisa situazione che il ciclo del Graal prese forma e vita. L'evocazione di motivi primordiali, superstorici, si incontra col moto ascendente di una tradizione storica in un punto d'equilibrio, intorno al quale in un breve periodo corre a cristallizzarsi una materia di natura e provenienza assai varia, unificata dalla sua suscettibilità a servir d'espressione ad un comune motivo. Così noi dobbiamo partire dall'idea di una fondamentale unità dei vari testi, con le varie figure, i vari simboli, le varie avventure ad essi proprie, e dobbiamo scoprire la capacità latente dell'un testo ad integrare o sviluppare l'altro, fino ad una completa precisazione di alcuni temi fondamentali. Riportare, di là da ciò, tali temi ai loro significati universali supertradizionali e ad una metafisica complessiva della storia, significherebbe però riscrivere quel che già abbiamo esposto nell'opera «Rivolta contro il mondo moderno». Qui dovremo dunque limitarci a dare sotto forma di enunciato i punti di riferimento più indispensabili per

poter veramente comprendere il senso simultaneamente storico e superstorico del mistero del Graal» (pag. 15 e 16).

Il numero solare

Significativi per il metodo di Evola sono i brani seguenti dal libro sul Graal:

«Ma, come l'imperialità di Alessandro, così anche quella di Roma, sembra essere stata enigmaticamente segnata dalla leggenda con gli stessi simboli riaffioranti nella saga del Graal. Come pignus imperii, ad assicurare la perennità di Roma, Numa avrebbe ricevuto dal Dio olimpico un ancile. Questo ancile sarebbe stato ricavato da una pietra meteorica, cioè da «una pietra del cielo», in pari tempo avrebbe corrisposto ad un antico bacino dell'ambrosia, cioè del cibo degli immortali. L'ancile fu custodito dal collegio dei Salii, che insieme ad esso avevano la hasta ed erano in numero di dodici. Ora abbiamo visto che questo stesso numero «solare» figura nell'ordine della Tavola Rotonda e dello stesso Graal: e la pietra celeste, il recipiente che dà cibo sovrannaturale, la lancia, questi oggetti essenziali della saga nordico-medievale si ritrovano dunque già come «segni» fatidici adombranti il mistero delle origini di Roma e il suo destino di centro imperiale universale» (pag. 89 e 90).

Il compito determinante di questo metodo è lo scoprire un rapporto tra gli avvenimenti imperiali e quelli sub specie interioritatis, cioè quelli della propria realizzazione, poi-

ché l'autorità è sempre legata ad una qualità trascendente e soprannaturale, mentre per tutto il resto significa cadere nel lunare-femminile o nel titanico-guerriero di una virilità materiale. Sono questi i pericoli a cui sono esposti i tentativi di un ripristino eroico del solare-olimpico primordiale.

E' inoltre la prova della profonda fiducia nella eternità del trascendente, che rimane e vive, anche quando le sue forme imperiali vengono colpite. (Amfortas e Titurel continuano a vivere: «Il Graal, cioè la funzione di cui egli resta sempre il rappresentante, lo mantiene in vita . . . . . i re caduti in battaglia hanno una vita prolungata in maniera sovrannaturale . . . . . essi non possono morire prima che giunga il predestinato. E' l'intervallo della sopravvivenza, o esistenza semplicemente formale, del «regnum». E' un mandato trasmesso allo stato latente, portato da feriti o da paralizzati, o da accecati, fino al giorno del restauratore») (pag. 101).

Dalla rivelazione all'occulto

Il rapporto indistruttibile tra la regalità e la realizzazione magica, tra il regno ed il cielo, il mondo terrestre e quello dell'aldilà, tra il microcosmo ed il macrocosmo, tra il potere e l'autorealizzazione nell'arte regia viene esposto con concordanza in tutte le fonti del ciclo del Graal. Il ciclo del Graal si rivela come una delle più grandiose trascrizioni della tradizione solare. «Noi abbiamo infatti detto che il divenir 'invisibile' o

inaccessibile di tutto ciò con cui le tradizioni dei vari popoli hanno drammatizzato e conservato il ricordo del centro e della tradizione primordiale, significa il passar dal manifestò all'occulto di una gerarchia, che non per questo va considerata come meno reale. Il regno del Graal, nei termini di un centro al quale, come è detto in Wolfram von Escenbach, son chiamati gli 'eletti' di tutte le terre, da cui partono cavalieri per lontani luoghi, in 'spedizioni segrete', e che, infine è «seminario di re», è la sede donde sono inviati a varie terre re, dei quali nessuno saprà mai «donde» veramente vengono, quale ne sia la «razza» e il «nome»; il regno del Graal inaccessibile e inviolabile resta una realtà anche nella forma secondo la quale esso non può venir legato a nessun luogo, a nessuna organizzazione visibile, a nessun regno temporale. E' una patria, a cui si appartiene per una nascita diversa da quella fisica, per una dignità diversa da quella profana, e che unisce secondo una catena infrangibile individui, i quali possono essere dispersi nel mondo, nello spazio e nel tempo, nelle nazioni, tanto da apparire isolati e perfino non conoscentesi nemmeno l'un l'altro.

In tal senso il regno del Graal, così come il regno di Artur, il regno del prete Gianni, Thule e Avalon e così via, esistono sempre. Nel suo carattere polare, questo regno è immobile, non si porta ora più e ora meno vicino ai vari punti della corrente della storia, ma è la corrente della storia, sono gli uomini e i regni degli uomini, che possono portarsi ora più e ora meno vicino ad esso.

Ora, per un certo periodo, il Medioevo ghibellino sembrò presentare un massimo di tale approssimazione, una sostanza tale, da far si che il regno del Graal, da occulto, divenisse manifesto, si palesasse come una realtà simultaneamente interiore e esteriore e la sua regalità fosse simultaneamente iniziatica e storica come lo fu in cicli primordiali di civiltà. Per tal via, può dirsi che il Graal costituì, per eccellenza, il coronamento del mito imperiale medioevale, l'estrema professione di fede del grande ghibellinismo, vivente più come atmosfera che in un dato punto, affiorata quindi più attraverso la saga e la figurazione fantastica o «apocalittica» che non attraverso la coscienza riflessa e la formulazione logico-politica: per la stessa ragione, per cui ciò che nell'essere individuale si muove di troppo profondo e di troppo pericoloso per la coscienza di veglia prende espressione meno nelle forme chiare di quest'ultima, che in simboli di sogno e di spontaneità subcosciente» (pag. 124 e 125) (8).

Leopold Ziegler

Guénon ed Evola attingono così fortemente ed in maniera così marcata alla tradizione orientale - di cui Evola afferma essere pervaso anche il Medioevo, come ha dimostrato proprio adesso - che, di fronte a questa indipendenza di giudizio e a questo atteggiamento, la scienza europea odierna potrebbe ancora chiudersi considerandole cose stravaganti ed assurde. Di fronte all'opera di Leopold Ziegler questo non è più possibile. Qui bisogna prendere posizione. Ziegler non solo possiede tutti gli strumenti della scienza odierna, ma egli eleva la propria voce in un continuo dibattito critico con questa scienza. T. V. Borodajkewycz ha portato prove convincenti riguardo al superamento dello storicismo attraverso l'opera di Leopold Ziegler. Queste prove hanno importanza per il valore del metodo tradizionale in generale. Usanze popolari ed etnologia rimangono a lungo andare nel positivismo, poiché lo storicismo non è altro che una forma di positivismo. Ambedue sono perciò condannati alla improduttività, se non accettano i suggerimenti ed i risultati del metodo tradizionale, specialmente come li troviamo nelle opere di Ziegler.

Così l'opera di Ziegler ci appare come il coronamento del metodo tradizionale. I suoi risultati appaiono ora chiari per il mondo ocidentale. Il labirinto delle usanze popolari e dell'etnologia, della sociologia e della scienza delle reigioni, nei cui vicoli e meandri gli uomini del nostro tempo non riescono più ad orientarsi, viene ora analizzato ed interpretato.

Ziegler riesce a conquistare così il collegamento con la scienza occidentale, per molti uomini così importante e di certo indispensabile. La sua opera scientifica è per-

ciò per molti più vicina alla realtà che non le opere di Guénon ed Evola, la sua forza di persuasione più efficiente. Ma un'opera di tutta la vita (Lebenswerk» della profondità e dimensione di quella di Ziegler ha bisogno di tempo - specialmente ai giorni nostri - prima di essere riconosciuta. Già nell'opera «Il sacro Impero dei tedeschi» (Darmstadt 1925), Ziegler si serve in maniera sovrana del metodo tradizionale.

Viene descritto magnificamente l'affacciarsi della sovrastoria nella storia. Del resto già qui si nota l'importanza che ha, per Ziegler, Schelling. Imponente diventa l'opera di Ziegler, come coronamento di tutta questa corrente, nel ciclo delle sue opere, che inizia con la «Tradizione» (Lipsia 1936) e che prosegue con «L'ultima epifania di Apollo» (Lipsia 1937) e dopo un lungo periodo di silenzio con la meravigliosa conclusione della sua opera in due volumi «Il divenire dell'uomo» (Olten 1948) e - in applicazione di questa antropologia metafisica come dottrina dell'uomo eterno fino alla scienza politica ed alla sociologia - con l'opera conclusiva: «Dall'idea dello Stato di Platone allo Stato cristiano» (Olten 1948). Per la serie quasi innumerevole delle opere, frutti del suo genio creatore, l'Europa ed il mondo debbono essere profondamente grati a questo settantenne (che ha compiuto gli anni il 30 aprile 1951): ognuna di queste opere è un regalo pari ad una pietra preziosa: è un arricchimento che suscita un appassionato interesse, piacevole nella sua forma profonda e, allo stesso tempo, piena di modestia. Specialmente se si prende la dissertazione «Il razionalismo occidentale e l'Eros» (Jena e Lipsia 1905), si può già qui osservare la zampa del leone - sebbene Ziegler, con quella modestia a lui propria, dica di essa che vale assai poco, come anche il titolo (La mia vita al «servizio del lavoro». Introduzione alla filosofia di Leopold Ziegler, Darmstadt 1925) - o la raccolta di conferenze, che pur così interessante è poco conosciuta, «Tra l'uomo e l'economia» (Darmstadt 1927).

L'inquadramento spirituale

L'opera completa di Leopoldo Ziegler, che va dalla economia alla filosofia della religione, e che è paragonabile solamente con l'opera, quantunque diversa, pure nella sua profondità tanto simile, di Othmar Spann, non può naturalmente essere caratterizzata esaurientemente con la misura del metodo tradizionale qui applicata. Cionondimeno l'opera ci sembra esaminata da un lato importante, e la coordinazione intellettuale così delineata aiuta a spiegare certi importanti rapporti storici-spirituali. Forse per l'epoca può essere importante osservare alcuni rapporti reciproci: Schelling e la filosofia dell'Idealismo tedesco, Bachofen ed il Romanticismo, Guénon, Evola, Ziegler ed il metodo tradizionale: ed in un certo qual modo rapporti tra Othmar Spann e la dottrina della totalità.

Tradizione

Nella «Tradizione» di Ziegler il metodo tradizionale raggiunge il suo culmine in campo scientifico-analitico; nel suo «Divenire dell'uomo» lo raggiunge sotto l'aspetto filosofico-sintetico, soprattutto nei paesi di lingua tedesca e forse anche altrove.

Noi ci limitiamo qui - dato il nostro scopo piuttosto scientifico e metodologico - ad alcune dimostrazioni che si riferiscono al campo analitico.

Anche Ziegler parte dalla tesi: «Le anime di tutti i popoli vengono nutrite dalla stessa corrente sotterranea della stessa tradizione, e questo è ciò che tutti i veri «iniziati» vengono a conoscere di continuo e incontestabilmente come l'unità di tutte le tradizioni» («Tradizioni»).

«E' perciò sempre la stessa cosa, se noi chiediamo agli Indù, agli Elleni o agli Ebrei, evidentemente ad un certo determinato momento i popoli di una stessa maturità hanno ricevuto da Dio la stessa Rivelazione che li ha portati alla conoscenza dell'esistenza di Dio. Tutti i popoli dell'occidente e dell'oriente vengono a sapere che il Dio vivente nell'atto puro della conoscenza di sé cambia il semplice «a sé» nel «per sé», e così su questa strada diventa il Dio della verità: la via, la verità e la vita, come è scritto nel Vangelo con perfetta precisione . . . Ma poi, poco prima della definitiva rottura della tradizione dell'occidente e adesso già quasi «nell'ultimo di questi giorni», lo Hegel della Fenomenologia poteva scrivere ancora una volta come

una storia del mondo; questo gli dà non solo una posizione importante tra «quelli che ricordano un grande re», ma gli dà inoltre la sicurezza di una concordanza tra la rivelazione di una «dottrina pura del vero Dio» in oriente ed in occidente».

Così come per Guénon, i cui scritti, come sappiamo, Ziegler «per molti punti di vista vorrebbe veder considerati come epocali», e per Evola, così esiste anche per Ziegler uno stretto rapporto tra i miti e gli eventi sub specie interioritatis, perché «i simboli mitici sono sempre essenzialmente espressione delle vicende dell'anima».

La scienza europea

Ma una cosa nuova è sorta in Europa: la scienza europea.

«Non che l'esistenza della scienza come tale abbia separato l'Europa dall'Asia; ma mentre in Europa la scienza, come struttura di dichiarazione e di giudizio sui generis, si rende indipendente dalla tradizione religiosa, in Asia essa rimane una volta per sempre nudo ingrediente di quella «dottrina pura», che culmina nella contemplazione spirituale del vero Dio . . .

Ma mai l'Asia ha abbandonato il concetto a sé stesso, al proprio ordine o disordine, mai ha permesso alla scienza una propria esistenza autonoma. Insieme ai riti ed ai miti anche la scienza rappresenta solamente una parte vivente dell'insieme di tutte le

rivelazioni e sapienze, che si possono meno imparare o «studiare» che esservi «iniziato» in misura della piena maturità intellettuale e spirituale».

La vera ortodossia

Questa nuova e del tutto differente situazione dell'occidente non ci deve però sconcertare. La tradizione rimane nel suo culmine la ininterrotta «autorivelazione del vero Essere e del Dio vivente», che è tutt'uno con la dottrina pura e che rappresenta la vera «ortodossia». Poiché mentre da una parte la sapienza primordiale dell'uomo si tramanda soprattutto sotto forma di sapienza segreta, dall'altra ogni sapienza include in sé un frammento di quella ininterrotta autorivelazione». «Ogni corrente di tradizione orale, che attraverso i millenni viene nutrita da innumerevoli arterie, finché non inaridisce, protegge i libri sacri dei popoli dal triste destino di dover attendere - come isole nel greto insabbiato del fiume - in sterile solitudine e di rimanere per sempre tagliati fuori dalle acque intercomunicanti della vita».

Ma il compito del «metodo tradizionale» è e rimane a causa della natura stessa della tradizione - nonostante o proprio per l'incontro con il pensiero occidentale e con la scienza occidentale - niente altro che far ritrovare alla antropologia metafisica, alla dottrina dell'uomo eterno, della stirpe umana e del

suo destino, il nesso perduto «con quella antropologia della comune tradizione orientale che nell'Antico Testamento trova una involuzione».

Il divenire dell'uomo

Così la storia del metodo tradizionale, da noi analizzata, si chiude in un circolo. La «Tradizione» di Ziegler pone il problema e la sua opera «Il divenire dell'uomo», la grandiosa interpretazione del Padre-nostro, lo risolve. E' lo stesso problema che si era posto anche Schelling, il grande avo di questo metodo, e che lo ha risolto nella sua dottrina dell'ultimo periodo con così grande ascesa. Non è solo un circolo, ma è una elevazione per gradi, poiché in questa opera si ritrovano i frutti di un secolo di scienza occidentale: tutte le misure e gli spazi di questa grande costruzione di pensiero erano già stati prospettati e stabiliti da Schelling. Adesso gli ambienti di questa costruzione sono riempiti riccamente con i tesori del lavoro di un secolo. Questo secolo ha imparato a leggere i libri sacri di tutti i popoli - in gran parte sotto la guida del fiduciario del metodo tradizionale - così «il debole e lontano presentimento, che Dio abbia propriamente una storia nell'al di là, e che il primo e l'ultimo Adamo siano in un certo qual modo entità concordi, il peccato originale e la redenzione fin nell'intimo fatti e opere dello stesso uomo eterno, Adamo Cristo».

«La parusia evangelica dell'uomo eterno e del Figlio rappresenta principalmente solo l'ultimo atto di un unico dramma prima, fuori e nel mondo»; «il Vangelo riporta solamente la parte veramente biografica della storia metabiografica dell'Uomo eterno».

Il nome divino Jahvé

Invero «il Vangelo dà la precedenza al poter credere, o meglio al saper credere, su ogni conoscenza vera e propria, che significa «generare», che a sua volta si basa su una sapienza e su una rivelazione primordiale, che perfino l'uomo caduto non ha mai perduto completamente». E' invero «la fede che dà l'incrollabile certezza, che Dio sia diventato uomo in «questo» Gesù Cristo . . . Ma d'altra parte è la fede evangelica, come fede legata all'esistenza del figlio dell'Uomo, che sembra costretta a dover rompere la barriera costruita da sé stessa, perché essa dipende dalla integrante realizzazione di una conoscenza non incatenata. E questa realizzazione integrante - e non potrebbe essere altrimenti - va a carico di quella graduale partecipazione interiore di ogni credente alla sapienza primordiale, che noi abbiamo conosciuto sotto forma di qualcosa di simbolico-allusivo, mitico-simbolico (esoterico), e poi come una sapienza assoluta immediatamente recuperabile (esoterismo) nell'atto dell'identificazione del conoscente con il conosciuto, del pensiero con l'Essere,

dell'Io come lo rivela perfettamente il nome divino di Jahvé e come il figlio dell'Uomo in diverse parti del Vangelo di S. Giovanni conferma di sé stesso . . . secondo le parole del Signore nel Vangelo vi è, oltre una manifestazione nella carne, una nello spirito e nella verità, che per la sua parte e indipendente dalla storicità di Cristo, come anche dalla storicità del Cristianesimo . . .

. . . Dio si è manifestato come uomo - noi poniamo la nostra salvezza dell'anima in questo rischio di fede. Ma questo non gli ha impedito di manifestarsi anche in una catena infinita di tradizioni, che i veggenti dei popoli non si stancheranno mai di testimoniare».

Oriente ed occidente

Così come Guénon ed Evola anche Ziegler nel suo pensiero conferma il rapporto con la tradizione tutta come decisiva per l'occidente: . . . nell'incontro del Cristianesimo con l'Islam, che dà al Medioevo europeo la sua impronta . . . i messaggeri di una religione orientale picchiano alle porte dell'occidente con una propria pretesa di universalità, e cioè di cattolicismo. Adesso intermediari persiani-arabi, anch'essi in possesso dell'eredità antica, soprattutto di quella aristotelica, obbligano l'occidente restio ad una prima conoscenza di una tradizione, che ha rotto gli argini del classicismo greco-romano e che non può più venir posta sullo stesso

piano con le strutture religiose marginali del tipo del Mitracismo e del Manicheismo. Adesso per la prima volta il Cristianesimo viene a contatto con una tradizione nuova, la cui sostanza esoterica è comune al Medio ed Estremo Oriente ed all'Asia Minore, e che presenta all'occidente cristiano la Cina e l'India, la Persia e l'Arabia come un mondo a sé.

Due possibilità

Ambedue le religioni, ambedue le tradizioni si presentano reciprocamente come insuperabili, ed osservando bene questa è la situazione in cui si trova ancor oggi il Cristianesimo. Il singolo cristiano, e con lui tutta la Cristianità, può invero scegliere solo tra due possibilità. O egli si considera in qualità di cristiano, come l'eletto ed esclusivo beneficiario, sia della rivelazione nella carne, come anche della rivelazione nello spirito, o come eletto ed esclusivo destinatario della verità vera e propria - accusando così tutta la tradizione dell'Asia, della quale l'Islam ci fornisce una prima idea, di illusione e di errore, di pseudoreligione e di idolatria. O invece il cristiano si eleva verso una conoscenza più alta, che cioè si deve accettare questa tradizione, assegnata a gran parte dell'umanità, come opera integrante dell'«altra» rivelazione integrante, e che allarga così la rivelazione cristiana senza contraddirla seriamente o solo superficialmente - ponendo con ciò a sé stesso il grande

e difficile compito di mettere d'accordo progressivamente la rivelazione a lui conosciuta del Dio divenuto Uomo con la reale rivelazionè «ecumenica» dei popoli e dei pagani, e giunge a concepire così il grande progetto di una nuova cattolicità, che rigetta il concetto, sinora troppo strettamente legato a Roma, di un cattolicesimo mondiale.

Come un chicco di grano

Se parliamo di una scelta che il cristiano può fare in questa situazione, questo non rappresenta altro che un insignificante mascheramento. In verità qui non c'è nessuna possibilità di scelta. In realtà la libertà di decisione si limita a una alternativa di aut aut sino alla semplice necessità di dover accettare il secondo termine. Certamente fino a che l'occidente non conosceva affatto le tradizioni orientali, ed in particolare i loro libri sacri, o le conosceva solamente nelle versioni incomplete, fraintese e deformate, si poteva accettare che si vantasse della propria tradizione come l'unica, a cui si potesse applicare il concetto della rivelazione. Da quando però i documenti dell'oriente vengono sempre in maggiore quantità raccolti da noi stessi e sono dispiegati dinanzi a noi, da quando poi l'uno o l'altro europeo oggi si occupa degli insegnamenti orali dell'oriente, non è possibile rimanere, anche in virtù di una interpretazione più autentica dei testi dell'Asia, più a lungo sulla errata strada

europea (qui bisogna citare nomi come Richard Wilhelm, Alexandra David-Neel, Arthur Avalon e René Guénon), da quando Guénon ha portato nella discussioe dei popoli il concetto della tradizione integrale, della tradizione sacra e della salvezza, non come pomo della discordia, che avrebbe in avvenire dilaniato ancora di più l'occidente già così travagliato, ma come seme che mette radici nell'anima dei silenzi, spunta e germoglia. Oramai non è più in nessun caso permesso mettere da parte senza esitare, definendoli, con arroganza cristiana, come pagani, l'J king e il Tao-te-king, le Upanishad ed il Vêdânta, gli Yogasûtras e la Bhagavadgîtâ, l'Avesta ed il Corano, come se con questo si sia data una definizione o un giudizio di rilievo. Noi possiamo pensarla come vogliamo, ma non possiamo più ignorare il fatto che la Tradizione integrale, come tale, si basa completamente sull'autorivelazione di Dio nello spirito e nella verità.

L'immagine dell'uomo eterno

E più presto il cristiano riesce a prendere la decisione di accettare le singole tradizioni dell'oriente, come la equivalente varietà di un'unica rivelazione primordiale non più accessibile, più potrà stare bene egli stesso in avvenire.

«Però sotto certe condizioni, . . . che portano essenzialmente al riconoscimento del carattere di rivelazione anche delle tradizioni asiatiche, l'oriente potrebbe ancora oggi, appena lo voglia seriamente, riempire questa lacuna (cioè dell'antropologia scomparsa ed oppressa, come dottrina dell'uomo eterno, allo stesso tempo che come pratica «della via della luce»).

Ma a differenza dell'occidente, l'oriente in tutta la sua estensione dal Mare Cinese fino al Golfo Persico ed inoltre fino alla costa settentrionale dell'Africa, ha conservato l'immagine naturale dell'uomo eterno in una eterna indistruttibilità e freschezza, e non solo ha conservato, ma ha reso anche chiara la dottrina pura, dommatica e dottrinale, che a differenza dell'antropologia scientifica, di cui si occupa attualmente la filosofia tedesca in collegamento a Kierkegaard, non ha mai perduto la sua impronta ieratica. Sinora però né l'oriente, né l'occidente si sono giovati di questo grande vantaggio, traendone la conseguenza liberatrice, che cioè questa antropologia dà a tutte le religioni più elevate la base della conoscenza universale ed impegnativa per tutti.

Una nuova cattolicità

Sia l'oriente che l'occidente non hanno sinora osato riflettere una volta con calma su questo grande pensiero che qui si prospetta veramente la possibilità di una nuova ecumene, la possibilità di una nuova cattolicità, in confronto alla quale l'ecumene della stoa ellenistica o la cattolicità della Roma

ecclesiastica si presentano nel migliore dei casi come timidi inizi. Poiché solo a colui, che ha poche cognizioni di storia, può oggigiorno sfuggire che la discussione religiosa tra l'Europa e l'Asia è in pieno corso; e che dipenderà dal risultato di questa discussione, se l'allontanamento tra oriente ed occidente, che c'è stato sinora, sarà qui in terra più o meno definitivo».

Qui finalmente con l'opera di Leopold Ziegler vengono chiaramente messi in rilievo il compito ed il programma del metodo tradizionale. Ed innanzi a questo programma si comprende bene, perché all'inizio dell'esame di questo metodo, e con il richiamo agli esponenti principali di esso, è stato affermato che questo metodo, per la storia spirituale sia ancora molto meno neutro della dottrina delle idee e di quella della totalità, così strettamente legate ad esso. Il metodo tradizionale si serve del procedimento scientifico e ne rielabora i risultati; esso stesso è però in primo luogo una posizione metafisica. Questo è più di un procedimento scientifico. Esso sta in prima linea nella lotta delle anime, ma il suo «fare» consiste nonostante tutto nel «non-fare».

(1) L'importanza di Giambattista Vico ci tini di una conoscenza tradizionale non va sopravvalutata. La ripartizione della storia dell'umanità in tre epoche è un dato che Vico ha ripreso da Platone (v. Crizia. par. 109b) ss.), ma conferendovi un connotato progressista ed evoluzionista. Stabilito che le tre facoltà fondamentali dell'essere umano sono il senso, la fantasia e la ragione, il prevalere di ciascuna di esse caratterizza una fase della storia dell'umanità: così l'età degli dei corrisponderebbe a un'epoca in cui gli uomini vivono allo stato «ferino» o bestiale, immersi nelle tenebre dei sensi e soggetti alle passioni più brutali; l'età degli eroi sarebbe dominata dalla poesia e dalla mitologia; infine l'ultima età sarebbe quella del trionfo della «mente pura», della razionalità e dell'indagine filosofica. Al contrario secondo le dottrine tradizionali la perfezione va riportata alle origini e la storia va vista come un continuo processo di regressione e di decadenza a partire dallo stato primordiale o «edenico». Nell'illustre filosofo non manca nemmeno a corollario di questa sua distorta visione, anticipatrice a buon diritto delle varie concezioni illuministiche, positivistiche e storicistiche la definizione del Medioevo quale «rinnovata barbarie».

(2) L'Autore si riferisce a Bachofen.

(3) In greco, indica il momento più opportuno, più propizio, più favorevole.

(4) L'Autore si riferisce a Schelling.

(5) Alcuni capitoli di tale opera sono stati tradotti da J. Evola ed inseriti nell'antologia di scritti del Bachofen, dal titolo «Le madri e la la virilità olimpica» BOCCA, Milano 1949.

(6) Ferdinand Toennies (1855-1936), sociologo tedesco.

(7) Traduzione presso l'editore Laterza, Bari 1937

(8) I riferimenti sono fatti a «Il mistero del Graal», ed. Laterza, Bari 1937

SOMMARIO

1) Biografia di W. Heinrich pag. 3

2) Premessa » 5

3) «Sui Metodo Tradizionale» » 11